庐山面目:论研究视野和模式的重要性

张隆溪
(香港城市大学 中文、翻译及语言学系, 香港)

[摘 要] 从阐释学观点看来,理解总是以理解者的视野为前提,但"阐释循环"的要义并非证明理解难免循环或主观。我们应该如何理解中国及其历史、文学和文化?中国研究应该采取怎样合适的视野和模式?二十多年前,柯文曾提出在美国的中国研究中,应该有"中国中心"的观念,但直到目前,美国的汉学研究并没有以"中国为中心",却更多受西方理论和社会科学方法的影响,而且也没有重视中国学者的研究成果。本文通过讨论几个具体例证指出,随着中国近来的变化发展,学术交往和互动的机会迅速增加,我们早该打破"内"与"外"的隔阂,抛弃"社会科学模式"自以为是的优越感和(西方)"理论复杂性"的自傲,融合中西学术最优秀的成果,努力奠定理解中国及中国文化坚实可靠的基础。

[关键词] 中国研究 视野 模式 局外人 局内人
[中图分类号] K207.8 [文献标识码] A [文章编号] 0257-0289(2007)05-0010-007

"横看成岭侧成峰,远近高低各不同。不识庐山真面目,只缘身在此山中。"苏东坡《题西林壁》这首带禅偈意味的诗,因为讲出人的眼界、视野和人的认识之间互动关系的哲理,历来脍炙人口,千古传诵。庐山面目因为人所在的地点位置不同,显出不同的形状,就说明人的理解和认识,都总是取决于观察事物的眼界或者视野。此诗最有名是后两句,"不识庐山真面目,只缘身在此山中,"似乎意味着要走到山外,才见得出山的全貌,于是说出了"旁观者清,当局者迷"的道理。这样解读这首诗,就特别肯定局外人的观点,而这对于美国或者西方的汉学说来,就特别有正面意义,因为西方的汉学正是从外部,而不是从内部当事人的角度来研究中国。正因为是局外人,汉学家或西方研究中国的学者就好像比一般中国人占据了更有利的位置,可以保持一定的批评和思考的距离,从外面来研究中国。

许多研究中国的西方学者正是抱着这样的看法,而在某一程度上,这看法也颇有道理,很符合苏东坡诗中所展示的哲理,即关于眼界、视野,以及当局者迷的观察和思考。在哲学阐释学中,眼界或视野(德文 Horizont,英文 horizon)恰好也是十分重要的概念。德国哲学家伽达默(Hans-Georg Gadamer)就说:"视野就是从某一特定观点看出去视力所见那个范围,包括所能看到的一切。把这个概念应用到思考的方面,我们就常说视野的狭隘、扩展视野的可能、打开新的视野等等。自尼采和胡塞尔(Edmund Husserl)以来,哲学里就已采用这个词来描述思想及其有限决定性之密切关系,或者视力所见范围的逐步扩展。"[1-p302] 我们每一个人都各有自己的眼界和视野,都从某一特定视野出发来观察事物,而我们所能看见的一切都必须首先进入我们的视野,和我们"有限的决定性"密切联系在一起。于是视野形成我们理解的前提,也就是海德格尔所谓理解的先结构。在理解任何事物之前,我们对要理解的事物已经先有一定的概念,也就是我们的预期和预见,于是理解过程就成为所谓"阐释的循环"。研究中国的西方学者,理所当然会从西方人的角度和视野出发来理解中

[收稿日期] 2007-03-10
[作者简介] 张隆溪,男,四川成都人,香港城市大学中文、翻译及语言学系教授,复旦大学文史研究院学术委员会委员。

国，然而正如伽达默所说，阐释循环的要义并不在于证明理解难免循环，或说明我们视野的主观性合情合理。恰恰相反，他明确指出，“一切正确的解释都必须注意防止想当然的武断，防止思考的习惯在不知不觉之间带给我们的局限，都必须把目光投向‘事物本身’”[1—p266～267]。当我们以这样的哲学洞见来审视西方的汉学或者中国研究时，我们就会明白，以局外人观点为优越并不是那么合理，因为这往往过度强调自己主观的角度，而忽视了他人的观点，尤其是从内部来认识的观点。

这正是二十多年前，柯文(Paul Cohen)在一部重要著作里提出的主要论点。他在《在中国发现历史》一书中，有意识要打破西方学者仅从外部看问题，从局外人的视野出发来研究中国历史的老模式，并建立中国研究中的新模式。柯文检讨美国汉学的发展，指出在解释从鸦片战争到义和团再到民国成立这段中国近代史时，20世纪50年代的美国学者大多离不开“西方冲击”和“中国回应”的理论框架。他们总认为中国近代历史如果没有西方的冲击，就会一直停滞不前，于是这种冲击和回应的模式，就构成他们理解中国近代史的基本视野。与此紧密相关的是“现代化”的理论框架，即认为中国的近代史就是逐步进入现代化的历史，而且现代化就等于西化，在这当中，西方及其理念自然成为极为重要的因素，而中国本身与此无关的因素，则并不那么重要。可是在20世纪60年代后期，随着反越战的声浪高涨，争取公民权利的运动席卷全美国，美国和整个西方在思想意识方面，都出现了自我批判的倾向。在中国研究中，也随之产生了另一种理论框架，柯文称之为“帝国主义”框架。其实这是一个批判帝国主义的框架，这一西方自我批判的理论倾向认为，研究中国近代史，重点应该放在考察西方帝国主义如何抑制和妨碍了中国历史自然发展的进程。然而这一框架虽然对西方抱批判的态度，却仍然把中国近代史视为西方冲击的历史，只是对西方的冲击不是肯定，而是抱着强烈批判的态度。柯文认为这三种思想模式——“冲击—回应”框架、“现代化”框架与“帝国主义”框架——都没有充分注意中国历史内在的脉络，都是从局外人的视野来看中国，所以都“以不同的方式使我们对19、20世纪的中国产生了一种以西方为中心的曲解。”[2—p55]针对这种西方中心主义，柯文提出在美国的汉学研究中，要建立“以中国为中心的中国史”，并具体描述这种新研究模式说：“鉴别这种新取向的主要特征，是从置于中国历史环境中的中国问题着手研究。这些问题有的可能受西方的影响，甚至是由西方造成的；有的则和西方毫无联系。但是不管怎样，它们都是中国的问题。说它们是中国的问题有两重涵义：第一，这些问题是中国人在中国经历的；第二，衡量这些问题之历史重要性的准绳也是中国的，而不是西方的。”[2—p170]

柯文当然不是要求西方学者都变成中国人。他说：“西方史家面临的严重挑战，并不是要求他们彻底干净地消除种族中心的歪曲，因为这是不可能的；而是要求他们把这种歪曲减到最低限度，把自己解脱出来，从一种西方中心色彩较少的角度来看待中国历史，因为要做到这点却是可能的。”[2—p53]柯文所谓“中国中心观”的要点，就在于承认中国近代史有自己内在的结构和发展趋向，而不是把西方外来的影响视为中国近代史演变中起决定作用的因素。他强调“中国人在中国经历的”历史，就是要力图接近局内当事人的观点和视野。他说他使用“中国中心”这个词，目的就是要“描绘一种研究中国近世史的取向，这种取向力图摆脱从外国输入的衡量历史重要性的准绳，并从这一角度来理解这段历史中发生的事变。”[2—p211]柯文注重阅读中文材料，从中国历史本身的内在因素去寻找近代史演变发展的动因，概括说来，就是希望打破局外人隔靴搔痒、雾里看花的局限，转而了解局内当事人的眼光、视野和经验，并力求在美国的中国研究中，超越西方中心主义偏见，开拓一个“中国中心”的模式。

在近年出版的一本书里，柯文回顾八十年代初他写作《在中国发现历史》的情形，把他当时主要的想法讲得更清楚。他说：“我始终关注的是决心要进入到中国内部，尽可能像中国人自己所经历的那样去重建中国历史，而不是按照西方人认为重要、自然或者正常的标准。简言之，我想要超脱被欧洲中心或西方中心偏见拖累的那些研究中国过去的方法。”[3—p1]他还说：“我称之为‘中国中心’这一方法最主要的特点，就是尽量以设身处地的移情方式，像中国人亲身经历那样去重建中国

的过去,而不是按照从外面输入的历史问题意识来重建中国历史。”[3-p186] 柯文作为一个美国学者,自觉到局外人视野的局限,主动去打破西方中心主义的偏见,而力求从中国历史内在的脉络去理解中国近代史,就像伽达默所说的那样,“注意防止想当然的武断,防止思考的习惯在不知不觉之间带给我们的局限”,而把目光投向“事物本身”。这不仅值得我们敬重,而且在历史研究中也是负责任的做法。

当然,进入内部,像中国人自己所经历的那样去理解中国历史,并不一定就保证能把握历史的全貌。从史学理论的角度去看柯文提出的模式,他要求史家像历史的亲身经历者那样去重建历史,就有点接近维柯和尤其是十九世纪狄尔泰生命哲学的观点。狄尔泰曾说:“历史学之所以可能的第一个条件就是,我自己就是一个历史的存在,研究历史的人也就是创造历史的人。”[1-p222] 这当然是继承维柯的思想,因为维柯针对笛卡尔以数学和自然科学为唯一可靠的认识这一观点,提出人所能认识的乃是人自己创造的,而人类创造了历史,所以人也最能充分认识历史。然而,伽达默对此却表示怀疑,他认为维柯这一理论并不能解决认识历史的根本问题。“个人的经验和对此经验的认识,如何成为历史的经验”,也就是说,个别人的经验和认识如何能展示历史的全貌,“有限的人性如何可能达于无限的理解”,这始终是维柯或狄尔泰都未能解决的问题[1-p222, 232]。重建历史的面貌当然需要史家设身处地去体会过去的社会和历史人物当时的情形,但“移情”并不能取代史家自己的视野而保证理解的“客观性”。柯文的中文译者林同奇先生就曾批评说,“史家不可能也不应该放弃自己独有的立场,但是,移情方法的内在逻辑却企图使用并列杂陈的立场来取代这个中心出发点。这种做法不仅在理论上缺乏说服力,在实践上也是行不通的。如何把多元的、分散的‘局中人’观点和关照全局的史家个人的观点统一起来,是中国中心观面临的又一潜在矛盾。”[2-p25] 然而移情方法的问题,还不仅仅是用并列杂陈的立场来取代一个能够明察全局的中心出发点,而在于在理解和阐释的过程中,根本就不存在一个能明察全局的中心出发点。这个道理,苏东坡的诗里不是已经说得很清楚了吗?——“不识庐山真面目,只缘身在此山中。”通过移情而体会到局内人的观点,也只还是获得了受位置和视野限定的一种观点。

柯文一方面强调用移情的办法,从局内人和亲身经历者的角度来重建中国近代史,但另一方面又提倡把中国在横向上分解为不同区域,在纵向上分解为不同社会阶层,推动区域史和地方史的研究以及下层社会,包括民间与非民间历史的研究。这样一来,就像柯文自己所说的那样,“这种取向并不是以中国为中心,而是以区域、省份或是地方为中心。”[2-p178] 他在评论 20 世纪 70 年代以来美国学者在中国研究领域取得的许多成果时,就尤其指出不同研究者受系统论、人类学等等各种社会科学方法的启发和影响,并给予肯定的评价。于是柯文的“中国中心”模式就呈现出另一个特征,那就是“热情欢迎历史学以外诸学科(主要是社会科学,但也不限于此)中已形成的各种理论、方法与技巧,并力求把它们和历史分析结合起来。”[2-p201] 由于这些社会科学的理论、方法与技巧都是西方学术的产物,这个特征与所谓“中国中心”的研究模式,其实就往往互相龃龉。如果研究者认为有了来自西方社会科学理论的模式,产生一种优越感和“理论复杂性”的自傲,那么对于这“中国中心”的模式,就甚至会起暗中瓦解的作用。20 世纪 70 年代以来美国汉学的发展,也证明“以中国为中心”的模式并没有真正取得主导地位;在整个西方的中国研究中,情形就更是如此。

例如法国学者弗朗索瓦·于连在他的一系列著作中,都明白区分欧洲的自我和作为“他者”的中国,而且明确说,研究中国的目的,就是在与中国的对比中反观自我,即从中国的外部来反观欧洲,最终“回到自我”。① 他说,通过中国“迂回”返回欧洲传统这一策略,可以引导西方学者“‘进入’我们的理性传统之光所没有照亮的地方”[4]。一个西方学者拿中国来做反照自我的镜子,本倒也无可厚

---

① 于连的著作很多,反复述说这一观点。其近著《从外部(中国)来思考》,书名就已标明此点。见 François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un Dehors: Entretiens d'Extrême-Occident* (Paris: éditions du Seuil, 2000).

非,可是以理性为希腊所独有,视中国则为“理性传统之光所没有照亮的地方”,就不能不令人怀疑于连主张的“求异的比较”是以先入为主之见代替了对“事物本身”的观察和认识。由于其出发点是用中国来比照西方,所以于连往往举出希腊或欧洲的一个观念,然后指出中国没有这一观念。例如他认为,希腊人和在希腊思想影响下的西方人有抽象思维,中国人则只有具体的感觉;西方人有哲学,中国则没有哲学;西方人有真理的观念,而中国人则不知道那种区别于表面现象的、本质意义上的真理。于连说,希腊的真理概念和存在的观念互相关联,而在中国,“由于不曾构想过存在的意义(在中国的文言里,甚至根本就没有此意义上的‘存在’这个字),所以也就没有真理的概念”[5]。他又说“道”的概念在西方引向真理或超越性的本源,可是在中国,“智慧所倡导的道却引向无。其终点既不是神启的真理,也不是发现的真理”[5]。可是这样把中国和希腊做非此即彼的对比,对两者都是一种简单化的理解。正如对希腊思想有深入研究的罗界(G. E. R. Lloyd)教授指出的,我们至少可以“把希腊关于真理的立场分为三大类,近代我们在真理问题上的辩论,多多少少都起源于这些不同立场的争论。这三类就是客观论、相对论和怀疑论的立场”[6—p53]。既然古希腊人并没有一个统一的真理概念,而且希腊的怀疑论者根本否认有真理,或即使有真理,人也不可能认识,那么认为希腊人有真理概念而中国人没有真理概念,就既简化了希腊哲学,也不符合中国古代思想的情形。

另一位法国学者谢和耐研究十七、十八世纪的礼仪之争所体现的中西文化冲突,也把基督教与中国文化之间的差异归结到最根本的语言和思维方式的层次,认为中西之间“不仅是不同知识传统的差异,而且更是不同思想范畴和思维模式的差异”[7—p3]。他认为中国人没有抽象思维,中国语言没有语法,所以引申到哲学上,“存在的概念,那种超越现象而永恒不变的实在意义上的存在,也许在中国人就是比较难以构想的”[7—p241]。在中国文学研究中,史蒂芬·欧文(亦译宇文所安)也抱着类似看法。他认为中国语言是“自然的”,不同于西方人为创造的语言,中国诗是自然的一种呈现,而不同于西方模仿自然的想象虚构。西方诗人模仿造物者上帝,可以从无到有创造出一个想象虚构的世界,中国诗人则只是“参加到现存的自然中”。所以西方诗是一种创造,中国诗则构成一个“非创造的世界”,中国诗人都像孔子那样“述而不作”,中国诗“也被认为是完全真实的”,其中没有想象的虚构,而须按照字面意义去直解[8—p20, 84, 34]。像这类中西截然对立的看法在汉学研究中还有不少,在此不必一一列举,但这类研究都有一个共同的问题,那就是不仅没有注重“事物本身”的实际,而且都预先设定一个西方的自我,然后把中国文化中的诸方面作为与之相反的对立面来加以比照。而且这些西方学者讨论中国的语言、文学、思想和文化,都完全忽略中国学者的研究,这和“中国中心”模式提倡的“进入到中国内部,尽可能像中国人自己所经历的那样去重建中国历史”,就根本背道而驰。

从中国学者的立场看来,西方人从外面看中国的这许多观点和看法尽管不尽符合事实,却也能使我们注意到在跨文化理解当中,由不同视野会产生不同的印象和观念,于是对我们认识自己,也不是没有一定的启发和参考价值。越多了解别人对我们的看法,也越有助于认识我们自己。不过在这当中,我们自己的立场至为重要。在上个世纪很长的一段时间里,我们的学术研究往往在思想意识方面受到太多教条的束缚,而且固步自封,对海外学术的情形几乎完全没有了解。但在近十多年来,西方著作,包括汉学著作,翻译介绍得很多,大大增加了我们对西方在中国研究方面学术成果的了解。在这些新近介绍过来的汉学著作里,有许多在我们看来是新鲜的观点和完全不同的研究方法,所以自然引起大家的兴趣和注意。但是,如果我们没有自己的独立见解和立场,不能依据事物本身的实际来做评判,却人云亦云,甚至以为西方人的见解就一定高明,盲目听从海外学者不一定正确的意见,那就失去了了解西方学术成果的意义,也不可能在平等对话的基础上,与海外学术界做互有裨益的学术交流。

例如什么是中国,历史上有没有一个中国的概念,就是中国学者不能不有自己明确看法的重要问题。西方关于民族国家的讨论,自然以欧洲的历史为基础,于是认为民族国家的形成是与中世纪

结束和近代开始同步发展的过程。用系统论研究世界历史的沃勒斯坦就说:“现代国家是主权国家。主权是在现代世界体系中发明的一个概念。”[9—p42] 他讨论现代民族国家,完全以欧洲文艺复兴和十六世纪以后的情形为基础。可是中国的历史,即具有“中国”这个概念而且有自我和他者即“华夷”或“夷夏”之分的文化和政治观念的历史,却比欧洲文艺复兴要早得很多。“中国”这两个字和这个概念在殷商的甲骨文和青铜铭文中已经出现,更见于近三十种先秦典籍之中。正如黄俊杰在讨论古代典籍中“中国”概念的涵义时所说,这一概念表明,古人“在地理上认为中国是世界地理的中心,中国以外的东西南北四方则是边陲。在政治上,中国是王政施行的区域,……中国以外的区域在王政之外,是顽凶之居所。在文化上,中国是文明世界的中心,中国以外的区域是未开化之所,所以称之为蛮、夷、戎、狄等歧视性语汇”[10]。李学勤在讨论中国考古发现与古代文明研究时,也特别指出,“无论如何,中国文明的肇始要比一些人设想的更早”[11—p86]。中国与欧洲国家的情形当然有很多差异,但就其有明确的疆界、有区别于其他国家的主权意识而言,至少在宋代,“中国”就已经显然具有民族国家的意义。这一意识的形成,正如葛兆光所说,不仅在古代为“中国”的正统性和中国“文明(汉族文化)”的合理性,提供一个构想和论述的背景,而且在近代更“成了近世中国民族主义思想的一个远源”[12—p151]。我们当然不能笼统地认为,“自从盘古开天地,三皇五帝至于今”,中国就大致是我们今天所知道的样子,因为无论就疆界还是就组成“中国”的族群而言,实际情形都在历史上有许多变化。历史的中国和今日中国的确有许多区别。但另一方面,用西方后现代主义和后殖民主义理论的尺度,来裁剪中国历史和现实,把一个与欧洲有不同历史的中国也说成只是一个“想象的共同体”,那也是毫无主见,而且大谬不然。对西方学者的理论和研究,我们不仅要多介绍,多了解,也必须有自己的见解和立场,要能够在平等的基础上,以探讨学理的态度,作批判的理解和应对。

印度裔美国学者杜赞奇(Prasenjit Duara)研究中国近代史的著作《从民族国家拯救历史》,就明显表露出用欧洲历史所产生的理论概念来讨论中国历史的尴尬。所谓从民族国家的虚假建构中“拯救历史”,是指怀疑和批判“启蒙历史主体”和“线性历史”的目的论观念。杜赞奇提出所谓“复线历史”的概念,“强调历史叙述结构和语言在传递过去的同时,也根据当前的需要来利用散失的历史,以揭示现在是如何决定过去的”[13—p3]。他一方面批评民族主义建构的大一统的历史叙述,认为“民族历史把民族说成是一个同一的、在时间中不断演化的民族主体,为本是有争议的、偶然的民族建构一种虚假的统一性”[13—p2]。但在另一方面,他又不能不承认“至今还没有什么能完全替代民族在历史中的中心地位”[13—p4]。作为印度裔的学者,他对于以欧洲历史为模式的民族国家的叙述,不能不抱有几乎是本能的质疑态度,因而不可能完全赞同民族国家是近代产物这一观念。在讨论西方学者从“身份认同”来看民族国家的概念时,杜赞奇说:“盖尔纳和安德森视现代社会为唯一能够产生政治自觉的社会形式,把民族身份认同看成现代形式的自觉:作为一个整体的民族把自己想像为一个统一的历史的主体。实际的纪录并不能给此种现代与前现代的两极化的生硬论点提供任何基础。在现代社会和农业社会中,个人与群体均认同于若干不同的想像的共同体,这些身份认同是历史地变化着的,而且相互之间常常有矛盾冲突。无论是在印度历史上还是在中国历史上,人们都曾认同于不同的群体表述。这些认同一旦政治化,就成为类似于现在称之为‘民族身份认同’的东西。”[13—p42]

这就是说,杜赞奇对于欧洲历史产生的理论模式,抱有一个后殖民主义理论家具有的警觉。他认识到,古代中国已明显有民族的和文化的身份认同,而“宋代对(汉族)族群国家的表述最为强烈。”[13—p47] 然而他虽然讨论中国和印度的传统,他的著作却并不是柯文所主张的“中国中心观”。事实上,对柯文提出的“中国中心方法”,杜赞奇明确提出如下的疑问:“中国的历史材料是否已预设某一特定的叙述结构可以为西方和中国历史学家洗耳恭听并忠实地再现?或许历史材料只是喧哗的‘噪音’,其意义需靠历史学家通过叙述来‘象征’性地揭示?”[13—p13] 他在讨论中国近代史的著作

中, 大量借用来自西方人文和社会科学的理论概念和术语, 是典型西方学术论著的写法。柯文对杜赞奇和何伟亚(James Hevia) 等人的"后现代主义史学"也有不同看法, 并提出了一些批评意见。他认为这种后现代学术著作的缺陷在于"滥用抽象概念的表述和生造的术语,"这些学者们"有一种相当糟糕的倾向, 即在自己周围筑起一道学术高墙, 让人不知道他们究竟要做什么。"[3—p193] 在柯文看来, 这些充满西方理论新奇概念和术语的著作, 离他所呼唤的"中国中心观"的历史著述, 实在有很远的距离, 在很大程度上, 仍然是一种以西方(理论) 为中心的研究。

让我们再回到开头所引苏东坡的诗以及局外人与局内人的观点和视野的问题。我们仔细玩味东坡诗的含义, 就可以明白这首诗并没有特别肯定某一种视野和观点, 因为庐山面目是变化的,"横看成岭侧成峰, 远近高低各不同", 近看固然不能得其全貌, 远观也未必就能见出"庐山真面目"。我们从这首哲理诗可以得到的领悟, 首先是"事物本身"是一种客观存在, 尽管人们"不识庐山真面目", 但这真面目的存在却是无可否认的。我们对事物的理解总是受到我们自身眼界和视野的限定, 所以不是纯粹"客观的"、唯一正确的理解。然而不仅局内人受到历史存在的局限, 局外人也一样, 所以认为东坡诗讲的是"旁观者清, 当局者迷"的道理, 就未免理解得太片面而肤浅。其实无论身处山中或山外, 无论旁观者或当局者, 都只能从自己特定的视野去看山, 去理解各种事物。用看山来比喻理解历史, 实在很有道理。英国学者 E. H. 卡尔在《什么是历史 》一书里, 就用了这样的比喻。他在评论关于历史理解的各种论点时, 一方面破除实证主义简单化的"客观"概念, 同时又用看山的比喻来论证我们有限的理解并不能否认"事物本身"的存在。他说:"不能因为一座山从不同角度看去, 呈现出不同形状, 就认为客观说来这山或者完全不成形状, 或者有无穷无尽的形状。不能因为在确定历史事实当中, 解释必然会起作用, 或者因为现存的解释没有一种是全然客观的, 就认为一种解释和别的解释没有高下之分, 或认为历史事实在原则上不可能有客观的解释。"[14—p26~27]

我们现在可以明白, 个人的理解和认识是有限的, 所以从外部和从内部来认识历史, 都不能超脱我们历史存在的局限。而要达到比较全面的理解, 要能见出"庐山真面目", 就需要尽量综合不同的看法和意象, 以求接近"事物本身"的面貌。同样, 理解中国和中国的历史、文学和文化, 我们无须特别划分局外人和局内当事人, 或者把亲身经历的经验和认识与外来的理论模式相对立。中国本身正在发生巨大而快速的变化, 过去的许多固有观念和印象越来越不符合中国的现实情形, 在学术方面, 无论就思想意识的环境还是就实际的研究成果而言, 中国学者近一二十年内所做的研究, 和以前的情形也已经有很大不同。在过去很长一段时间里, 西方汉学家们大多不注重中国学者的研究, 认为那些研究受政治的控制和意识形态干扰, 没有很高的学术价值。如果说那种看法在过去不无道理, 那么最近十多年的情形已经有很大变化, 中国学者在考古、历史、文学和其他各方面的研究都取得新的成果, 西方的汉学没有理由再无视中国的学术研究。中国和海外学术交往和互动的机会正在迅速增加, 我们早就该打破"内"与"外"的隔阂, 抛弃"社会科学模式"自以为是的优越感, 也抛弃西方"理论复杂性"的自傲, 融合中西学术最优秀的成果。只有这样, 我们才可能奠定理解中国及中国文化坚实可靠的基础, 在获得真确的认识方面, 更接近"庐山真面目"。

[参 考 文 献]

[1] Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Trans. rev. Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1975.

[2] 柯文. 在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起[M]. 林同奇译. 北京: 中华书局, 2002.

[3] Cohen, Paul A. *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*. London: Routledge Curzon, 2003.

[4] 于连. 新世纪对中国文化的挑战[J]. 香港中文大学中国文化研究所. 二十一世纪 1999 年 4 月号.

[5] Jullien, François. "Did Philosophers Have to Become Fixated on Truth?" Trans. Janet Lloyd. *Critical Inquiry* 28: 4 (Summer 2002).

[6] Lloyd, G. E. R. *Ancient Worlds. Modern Civilizations: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

[7] Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Trans. Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
[8] Owen, Stephen. *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
[9] Wallerstein, Immanuel. *World—Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press, 2004.
[10] 黄俊杰. 论中国经典中"中国"概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化[J]. 台湾东亚文明研究学刊 3 卷 2 期(2006 年 12 月).
[11] 李学勤. 中国考古学与古代文明研究[A]. 中国古代文明十讲[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2003.
[12] 葛兆光. 宋代中国意识的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源[A]. 古代中国的历史、思想与宗教[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2006.
[13] 杜赞奇. 从民族国家拯救历史: 民族主义话语与中国现代史研究[M]. 王宪明等译. 北京: 社会科学文献出版社, 2003.
[14] Carr, E. H. *What is History*? Harmondsworth: Penguin Books, 1964.

The True Face of Mount Lu: On the Significance of Perspectives and Paradigms

ZHANG Long-xi
(*City University of Hong Kong*)

Abstract: From a hermeneutic point of view, understanding is always conditioned by one's own horizons and perspective, but the point of the "hermeneutic circle" is not to legitimize the circularity or subjectivity of one's understanding. How do we understand China, its history, literature, and culture? What should be the appropriate paradigms or perspectives for China studies? More than twenty years ago, Paul Cohen argued for a "China—centered" approach in American study of 19th- and 20th-century China, but so far American scholarship on China has been more influenced by Western critical theories and social science methodologies and is far from "China-centered," and it has not taken native Chinese scholarship into serious consideration. By discussing several exemplary cases in the humanities, this paper argues that, with China changing fast and opportunities of intellectual exchange and interaction much improved, it is high time that we broke away from the isolation of "insiders" and "outsiders," discarded the complacency of superior "social science models" or the arrogance of (Western) "theoretical sophistication," and engaged the best of Chinese scholarship in an effort to establish a more reliable ground for understanding China and its culture.

Key words: outsider; insider; perspective; paradigm

[责任编辑 陈文彬]